

## ابن رشد شارحا جمهورية أفلاطون (1)

محسن محدي - جامعة هارفارد  
الولايات المتحدة الأمريكية

يمثل شرح الجمهورية (2) العمل الوحيد الذي خصصه ابن رشد. المعروف بشرح مؤلفات أرسطو. لأفلاطون. وهو يعتبر أن هذا المؤلف يتناول نفس موضوع سياسات أرسطو. ولأن كتاب أرسطو في السياسة لم يقع بعد بين أيدينا، فإنه إستبدل شرحه بشرح كتاب أفلاطون الجمهورية. الذي موضوعه الصناعة أو العلم، الذي يعرف، بالعلم العملي الذي يختلف، من جهة الماهية، عن العلوم النظرية ويتكون هذا العلم الذي يعرف كذلك بالعمل المدني، من جزئين: الأول يتناول، العادات والأفعال الإرادية والسلوك، عموما - وهذا ما يتضمنه كتاب أرسطو نقوماخيا. الذي ينوي ابن رشد شرحه لاحقا (اص | 21 . اس | 17)، هو ما يمكن أن يعني أن شرح الجمهورية تم قبل سنة 572 للهجرة / 1177 ميلادية تاريخ كتابة تلخيص الأخلاق النقوماخية (3) (أما تلخيص الخطابة وتلخيص الشعر فيعودان إلى سنة 571 للهجرة / 1175 ميلادية). أما الجزء الثاني فيتعلق، بكيفية تعلق هذه العادات بالنفوس، وتتضمن سياسات أرسطو وكذلك نظيرها جمهورية أفلاطون هذا الجزء. [الأخير]. إن هذه السبيل هي بالذات تلك التي [سبق أن] سلكها الفارابي عند تحديد العلم المدني وتقسيمه في الفصل الخامس من كتابه إحصاء العلوم، التي توخاها في رسالة تحصيل السعادة عندما إستعمل الأخلاق النقوماخية لأرسطو وجمهورية أفلاطون. ولقد كان ابن رشد مدركا للفروق التي تفصل أرسطو عن أفلاطون في عديد المسائل النظرية (مثل «وجود، المثل المشار له في السطرين 2 - 7 من الصفحة 78). إن أرسطو لم ينفصل صراحة عن أفلاطون في أي موضع من كتاب نقوماخيا الذي يجزم ابن رشد أنه وجد فيه القسم الأول من هذا العلم. غير أن المسألة تكمن في الحقيقة في مدى إدراك أبي الوليد للفروق بين أفلاطون وأرسطو في ما يخص التمييز بين العلم النظري والعلم العملي (أو ما يسميه ابن رشد فرقا، ذاتيا، بين العلمين) ولما يلزم عن ذلك في خصوص ما يسميه الجزء الثاني من العلم العملي ويجزم أنه وجده في جمهورية أفلاطون.

2 - يستعمل ابن رشد، كما تعود عند شرح مؤلفات أرسطو. تعليقات المؤلفين المرجعيين السابقين حول الجمهورية. وهم أرسطو وجالينوس والفارابي. وهو لا يذكر إسم أي من هؤلاء. - عدا إستثناء واحد سأعود له لاحقا - في المقامات التي لا يقدم فيها [هؤلاء] إلا ما يوافق ما يذهب له أفلاطون. فأما تعليقات جالينوس فإنها تطرح ويتهم صاحبها بالسذاجة والإدعاء، والغموض والجهل (ص 36 س 8، وص 46 س 7، وص 55 س 23 - ص 105 س 1) (4). أما أرسطو فيذكره [ابن رشد] بتبجيل مرتين عند ذكر نقوماخيا (ص 22 س 3، ص 24 س 20) ومرتين عند التعرض للحروب ولتوسع المدينة، أو المدن الفاضلة (ص 26، وص 36 س 20). وتشمل الإحالتان الأخيرتان رأيا واحدا يستند إلى الشريعة الإسلامية أو يؤسسها، ويعتبره ابن رشد، رغم عدم تلاؤمه مع أفلاطون، حقيقة لا مراء فيها.. إن مصدر هذا الرأي لا يمكن أن يكون سياسات

أرسطو (التي تتفق حول هذه المسألة مع جمهورية أفلاطون - أنظر مثلا الفصل الثاني والفصل الثالث من الكتاب السابع من السياسات)، وإنما ما يورده الفارابي (الذي يحتمل أن يكون قد إعتد الرسالة المنحولة لأرسطو إلى الإسكندر كما يمكن كذلك ما يرد في السياسات 1265 . 2 أ - 17 وما يليها (5) وهذا (ص 26 س 27) هو الموضوع الأول. أما الثاني (ص 29 س 32) فإحالة إلى كتاب الفارابي مراتب مبادئ الموجودات (أي السياسة المدنية) الذي تكلم فيه المعلم الثاني عن الأشياء النظرية التي ينبغي أن نحاكها أسمى محاكاة، ويلمح ابن رشد إلى أن حجة الفارابي توافق رسم أفلاطون ويجزم أنها يمكن أن تنقل من هناك إلى هنا. إن للفارابي في شرح ابن رشد لجمهورية أفلاطون وظيفتين: الأولى أنه يورد رأيا أرسطيا يخالف أفلاطون ولكنه يوافق الشريعة الإسلامية والثانية أنه الحجة الوحيدة التي يقبل ابن رشد محاكاتها لأفلاطون بإعتبارها شرعية أو بإعتبارها عدلا لحجج كتاب الجمهورية.

3 - تتأثر تلاخيص ابن رشد لكتاب أرسطو عادة النص بذكر أقسامه قسما قسما ثم شرحها تباعا. غير أنه يخرق هذه العادة في الترجمة العبرية التي حفظها التاريخ لما يسميه «جامعا» أو «شرحا أوسط» (ص 20 س 12) أي تلخيص، بترديد عبارة «يقول» - أي أفلاطون - وهي عادة من خصائص التلاخيص. ولكنه أمع ذلك | يتعامل مع نصه بحرية أكبر، إذ يرفض في البدء شرح الكتاب الأول (أنظر المبرر الذي يقدمه في ص 47 س 30 (6) والكتاب العاشر وكذلك معظم الكتاب الثاني (الجمهورية 357 - 373) وبعض أجزاء الكتب من الثالث إلى التاسع بدعوى أن الأقوال الواردة في هذه المقاطع جدلية لا برهانية - وهو ما يمثل لازمة شروحه الصغرى (7)، وإن لا يتردد، عند الحاجة عن إيراد مقاطع من الجمهورية يمكن أن توسم بالجدلية بل وبالخطابية والشعرية، وعن شرحها. هذا علاوة على أن تعليقات ابن رشد - التي تمثل ثلثي الشرح - لا تتعلق في أغلبها بمواضيع محددة من جمهورية أفلاطون بل هي مقدمات عامة للمقالات الثلاث التي قسم إليها مؤلفه (وهي تباعا من الكتاب الثاني 375 إلى الكتاب الخامس. ثم الكتابين السادس والسابع. وأخيرا الكتابين الثامن والتاسع)، زيادة على إستطراد مطول يتلو الكتاب السادس يمكن أن نبرر هذا القدر غير المأمول من تعليقات ابن رشد بخبرته في التفسير وبتملكه لكنه النص لو أن الأمر تعلق بشرح نص للمعلم الأول أو بالترقي الذي شهدته العلوم. أو تناول نصا قديما في الهيئة أوفي الطب، غير أن كتاب الجمهورية ينتسب لفيلسوف لا يزعم ابن رشد التمرس لا بفكره ولا ببقية مؤلفاته. أنه كتاب تناوله فيلسوف قرطبة. لغياب سياسات أرسطو، كما يقول هو ذاته قد إستدل في تعليقه على هذا الكتاب الخارج عن مألوف الشرح الرشدي. فيمن استدل يا ترى؟

4 - لا يمكن أن يكون أرسطو الذي كتب كتابا خاصا بالسياسة [ضمنه] تعليقات على سياسة أفلاطون لا تظهر في الشرح الرشدي. أحد هؤلاء الذين إستدل بهم ابن رشد. وقد يميل المرء إلى تعيين الأخلاق التقوماخية مصدرا لتعليقات فيلسوف قرطبة، غير أنه يعدل عن ذلك لأن مصدرها (وخاصة القرابة التي بين الأخلاق التقوماخية وبين جمهورية أفلاطون)، لا يمكن أن يكون ابن رشد الذي يبدو أنه لم يكن قد حرر بعد تلخيص التقوماخيا (التي بوليها أهمية كبرى) عند تلخيصه جمهورية أفلاطون (ص 61 س 17 - 18). ولقد رصد مترجما هذا النص [من العبرية إلى الأنغليزية] عديد المواضع التي يستند فيها ابن رشد (أنظر أيضا ص 106 س 19) إلى مؤلفات الفارابي التالية: فلسفة أفلاطون وأرسطو طاليس (وخاصة القسم الأول الموسوم بتحصيل السعادة).

والفصل الخامس من إحصاء العلوم، و السياسة المدنية. وآراء أهل | المدينة الفاضلة، وفصول منتزعة. وكتاب الحروف. ولعله إعتد كذلك شروحات الفارابي- التي لم تصلنا- للأخلاق النقوماخية|الأرسطو| أفلاطون. إن حضور أرسطو والفارابي. أو التأويل الفارابي. في تعليقات ابن رشد على جمهورية أفلاطون أكثر أهمية مما قد يوحي به النزر الضئيل من الإحالات التي يقوم بها ابن رشد، بل إن هذا الأخير| يتأثر في الحقيقة خطأ|المعلم الأول| فيما يخص فهم الفلسفة السياسية الأفلاطونية والأرسطية. وتفسير المطالب التي تنشأ عن إلتقاء تلك الفلسفة السياسية بالشرائع الإلاهية عموما وبالشرعية الإسلامية خصوصا. ولما كانت مؤلفات الفارابي تترك قارئها منذ القديم ومازالت إلى يومنا هذا، فإن عناية خاصة لا بد أن تولي للشكل الذي به يستعملها ابن رشد. خاصة وأنه كان آخر كبار فلاسفة الإسلام الذين إستعملوا تلك المؤلفات باستفاضة. إن مبررات عدم ذكر فيلسوف قرطبة للمعلم الأول في عديد الأحيان (وهو ما لم يكن يخفى لا على القدامى ولا اليوم على المعاصرين) لا يمكن أن تكون مجرد السرقة أو - كما يزعم البعض - تعود للفلاسفة المسلمين على نسخ كل ما يجدونه في كتابات أسلافهم مما لا تمنعه الشريعة (= Unobjectionable)

5- ينسب ابن رشد. إستنادا على الفارابي، وظيفة محددة في الفلسفة الإسلامية، إذ يظهر بمظهر المخالف لأفلاطون فيما يخص مسائل حروب المدينة الفاضلة وحجم المدينة الفاضلة وحجم المدينة وفي ذات الوقت الموافق لرأي الشريعة الإسلامية - وهو رأي يقبله ابن رشد بإعتباره الحقيقة التي لا مرأ فيها. ويمكن أن نستنتج إنطلاقا مما نعرفه في تحصيل السعادة من أن الفارابي يذهب فيما يخص الحروب مذهب أرسطو|كما يراه هو|. أننا بحضرة جبهة صلبة تضم أرسطو والفارابي وابن رشد - توافق ما تراه الشريعة الإسلامية وتطرح المذهب المضاد - أي مذهب أفلاطون الذي يرى أن المدينة الفاضلة لا ينبغي أن تقوم بالحروب إلا عند الضرورة أو عند الدفاع عن النفس. هذا رغم أن الفارابي وابن رشد يعرفان تمام المعرفة - إن المشهور عن آراء أرسطو وأشباعه أنها لا تتفق مع الشريعة الإسلامية. والفارابي ينفي في نص شهير هو الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو معارضة أرسطو لأفلاطون (وبالتالي للشريعة الإسلامية) فيما يخص هذه المسائل. إبل| ويجهد نفسه إعتقادا على أثولوجيا أرسطو ورسالة المنحولة أن يعيد الإعتبار لهذا الأخير بتقديمه بمسوح المؤمن بحدوث العالم والشواب والعقاب عند المعاد. وقد حذا حذوه ابن رشد في فصل المقال وتهافت التهافت في ما يخص هذه المسائل معارضا الغزالي ومدافعا عن أرسطو والذين يعرفون بالمشائيين. بل ويكتفي. في كل هذه النقاشات، كلا من الفارابي وابن رشد بإنكار أن يكون أرسطو مخالفا لمعلمه أفلاطون أو للشريعة الإسلامية. ويدافع الإنان عن المقاليتين التاليتين: 1) لا خلاف بين أرسطو وأفلاطون فيما يخص أي أصل من أصول الشريعة الإسلامية. 2) لا خلاف حقيقي بين آراء كل من أفلاطون وأرسطو من ناحية، وبين آرائهما وصريح الشريعة الإسلامية من ناحية ثانية.

6- أما| في شرح جمهورية أفلاطون فإن ابن رشد يهمل هذين المقاليتين، وهو في مقام في أشد الحاجة لهما. ولا يحاول في أي من هذا النص موضع الجزم بأن أرسطو يوافق أفلاطون في مسائل حدوث العالم والشواب والعقاب عند المعاد، بل أنه يشير إلى أن أفلاطون ذاته لا يرى الآراء المشهورة عنه في تلك المسائل. وهو يفتتح شرحه بالقول ان غرضه الوقوف على الأقاويل العلمية، التي يمكن نسبتها لأفلاطون

في كتاب الجمهورية وإلغاء الأقاويل، الجدلية، منه. ويختتم شرحه بالتأكيد على أن أفلاطون ينهي بالكتاب التاسع مقاله حول الأقسام الضرورية، للعلم المدني وأن يهذه (أي 1) الأجزاء الضرورية لهذا العلم أو 2)) إن أفلاطون ينهي قوله فيها بالكتاب التاسع لا بالكتاب العاشر ما كنا قد عزمنا على شرحه، (ص 103 س 14 - 15). ويقصي ابن رشد الكتاب العاشر من الجمهورية بدعوى أنه غير ضروري للعلم المدني، ولا يستأهل الشرح. إن موضوع، آخر، هذا الكتاب حسب الفارابي هو، البعث والنشور والحكم والعدل والميزان وتوفية الثواب والعقاب على الأعمال خيرها وشرها، الجمع - نادر 1985 ص 110 (ديترشي ص 33)

ويقوم ابن رشد أيضا في فصل المقال (أنشرة محمد عمارة 1986 40 - 41) [17 - 11 Müller المعنى الظاهر لمضمون الكتاب العاشر وكذلك فائدته لغير أهل العلم، تقويما إيجابيا، غير أنه يطرح هنا (أي في الجمهورية) هذا الكتاب تماما إقائلا: «إن ما يضمه الكتاب العاشر ليس ضروريا في هذا العلم... أنه مجرد قول خطي أو جدلي يضعه أفلاطون لتفسير خلود النفس. وحكاية يصف فيها السعادة التي تنتظر النفوس الخيرة والعادلة، وما ينتظر النفوس الشريرة. وقد قلنا غير ما مرة أن هذه الحكايات ليست لها فضائل التي تنبني عليها ليست فضائل حقيقية، وإذا كنا نصفها [فليس ذلك إلا] بإشتراك الأسم... أنها من جنس الحكايات. وهي لا تعطينا إلا فضائل كاذبة. إنها ليست ضرورية لتحصيل الفضائل ولا يمكن أن يكون من الأفضل أو الأسر أن يصبح الإنسان فاضلا بها. إننا نرى هنا، أن عديد الناس الذين حرموا هذه الحكايات واعتنقوا شرائعهم ونواميسهم، ليسوا أقل خيرا من هؤلاء الذين تملكوا تلك الحكايات وعرفوها (Possessing=) (ص 105 س 11 - 23).

إن ابن رشد لا يكتفي، بإلغاء، أقوال أفلاطون، الخطابية، والجدلي، في الكتاب العاشر بالسكوت عنها، كما فعل في شأن عديد الأقوال الشبيهة في مواضع أخرى من شرح كتاب الجمهورية، بل أنه يعمد إلى نقض أقوال أفلاطون نقضا يؤدي إلى نفي القيمة النظرية والعملية لأقاويله المتعلقة بخلود النفس، [بل] ويصف تلك الأقاويل بالمحاكاة، البعيدة، أي غير الحقيقية، والفاصلة، والردولة، التي لا تهيو؟ للفضيلة الحقيقية. وقد هاجم كما يشير إلى ذلك - (مباشرة كما بصفة غير مباشرة) هذه الحكايات في كل الشرح: أثناء مناقشة المحاكاة، والخوف والشجاعة، وتربية الحفظة، ونقد الآراء المشهورة المتعلقة بمصير الإنسان، وفي آرائه حول السعادة القصوى والكمال الأقصى الخاص بالإنسان... إلخ (أنظر بالخصوص من ص. 30 س. 14 إلى ص 32 س 9).

إننا بدهيا في مقام لا يظهر فيه أفلاطون في نظر ابن رشد جذريا، ولذلك فأكبر عذر يجده له هو الإعتراف بأن أفلاطون ذاته كان، ضحية)، Troubled، «ص 105 س 24) هذه الحكايات التي لم يكن يرى لها أدنى قيمة إيجابية، ويحيل ابن رشد ليساعد القارئ، الذي يريد معرفة هذه الحكايات، إلى بداية كتاب الجمهورية لأفلاطون، أين يقص كفالوص كيف: «أن المرء عندما يحس أنه أصبح على شفا الموت، فإن ذهنه يحتشد بمخاوف وهموم لم يكن يعرفها من قبل. فقد كان فيما مضى يسخر من أساطير العالم السفلي [Hades] والعقاب الذي يناله المرء فيه على ما إرتكبه هنا من مظالم. أما الآن فتشعر نفسه بالقلق خوفا من أن تكون هذه الحكايات صحيحة وهكذا يزداد إهتماما بهذه الأمور، إما عن ضعف لتقدمه في السن، وإما لإقترابه من ذلك

الآخر، وتتراكم الشكوك والمخاوف في نفسه... (الجمهورية الكتاب الأول 300 d - e ترجمه فواد زكريا، القاهرة 1971 ص 182)).

7- بيد أنه يحلو لإبن رشد إتباع أفلاطون أينما أظهر آراء جذرية مثل المسار الذي يقترحه لتربية الحفظة، ودعوى المساواة بين الجنسين، وتنظيم عمومية الملكية والنساء، وضرورة أن يتولى الفلاسفة الحكم. لقد كان من الممكن لإبن رشد، وإن لم يعرف إعتراضات سياسات أرسطو على هذه المقالات [الأفلاطونية]، أن يستنبط من الأخلاق النقوماخية إن أرسطو لا يمكن أن يقبل أيامن تلك المقالات (إذ أن عمومية الملكية على سبيل المثال لا تتلاءم مع فضيلة الكرم). غير أن فيلسوف قرطبة لا يعير أهمية للمزاج العملي الأرسطي ولا لإعتدال المعلم الأول فيما يتعلق بهذه الأشياء. رغم أن اللجوء هذا كان يمكن أن يقي أفلاطون من الظهور بمظهر المعارض تماما للأحكام العملية للشريعة الإسلامية. ويقدم حجاج إبن رشد ضد غالينوس في ما يتعلق بتكرار الزيجات المشتركة عند الحفظة مثالا جيدا يوضح تمسك إبن رشد بالدفاع عن كل المقالات الجذرية لأفلاطون. وتتمثل هذه المسألة على ما يبدو فيما يلي : هل أن الزواج الناجز (Wedding) يمكن أن يتكرر بين نفس الأزواج (مع الزوجات قبل أن يحملن، أو اللاتي لم تصبح حوامل من زيجة مشتركة سابقة) يقول إبن رشد: «إن جالينوس قد إرتبك عندما حاول فهم إن كان أفلاطون يستحسن تكرار الزيجات أم لا أوذلك لجهله بقصد أفلاطون، (ص 56 س 24 - 25) ولأن إبن رشد يزعم الإدراك التام لقصد أفلاطون فإنه يحتاج قائلا : «فإذا لم تتكرر هذه الزيجات ترك كل رجل مع امرأة واحدة فإن شجاع النساء» سيختفي وينتفي من هناك الحب المتبادل بين الآباء المشتركين والأبناء... أن هذا بين لمن حذق هذا العلم، (ص 56 س 26، ص 57 س 1). إن التأويل الذي يقدمه غالينوس كان يمكن أن يحفظ شياع النساء، وذلك بترك امرأة محدودة لكل رجل، ويكفي غض الطرف حتى لا يتعرف الزوجان أحدهما على الآخر. غير أن إبن رشد يرفض الأخذ بإقتراح غالينوس [هذا] - ويشدد على أن أفلاطون يذهب إلى شياع تام ويضيف أن هذا التصريف يفرضه «هذا العلم، أي أن هذا قول علمي وليس مجرد رأي خاص بأفلاطون».

8- وينبغي أن نحاول أيضا فهم نقاشات إبن رشد المتعلقة بحروب المدينة الفاضلة ورقعتها [هي أيضا] في سياق جهوده لمعاوضة المقالات الجذرية الأفلاطونية. ولا طراح القيود الناتجة عن تنازلات يقدمها الفيلسوف الإثنيني خوفا من المجهول. يحدد أفلاطون في كتاب الجمهورية (ك. ج. 372 أ - 374 ج) أصل الحرب وغايتها و يحدد أفلاطون في أن الرغبة في ترف أكبر وفي «ثروة لا محدودة تجر ضرورة إلى توسيع رقعة المدينة وضم قطع من تراب الآخرين. إن المدينة المترفة تحتاج للحرب للإستحواذ على أرض أوسع وللدفاع عن رقعتها وعن ثروتها أمام مدن أخرى تماثلها عدوانية وترفا. وتحتاج [كذلك] لجيش من الجنود الخاصين الذين يربون لهذه الغاية بالذات. ويتناول أفلاطون في هذا السياق طبع الجنود وفضيلة رباطة الجأش، أي الشجاعة [الخاصة بهم]. [أما] إبن رشد فإنه يجزم بعد تقسيم العلم المدني لجزئين، واحد يتناول العادات عموما والآخر كيفية حصول تلك العادات في النفوس. أن أفلاطون بدأ مناقشة «تحصيل هذه الفضائل» - أي نقاشه للجزء الثاني من العمل المدني - بتحليل فضيلة الشجاعة (ص 25 س 10، ص 27 س 24). غير أنه لا يتابع التحليل الأفلاطوني و يستبدله بتحليله الخاص وذلك بشرح أدوات إستفادة الشجاعة ذاتها، وهذا ما يضطره إلى

أن يتناول «بأدى» ذي بدء، أفعال فضيلة الشجاعة في المدينة. ولهذا الغرض يشرع في تناول وسائل تحصيل الفضائل عموماً، في نفوس الموجودات المدنية، وهي صنفان:

9 - (1) بتحصيل الآراء، في نفوسهم بالحجج الخطبية والشعرية (ص 25 س 15 وما يليه) : إن لهذين النوعين من الحجج - الإقناعي والإنفعالي - عديد الإستعمالات، إن لأول هو تعليم العلوم النظرية - غير أنه منحصر في تعليم الجمهور (أما الخاصة فتتعلّم العلوم النظرية بالطرق اليقينية) ولكن لماذا يتعلّم الجمهور "الحكمة" (ص 25 س 19) بالطرق الخطبية والشعرية؟ لأن الطرق البرهانية "ممتنعة" عنه ولأننا نأمل إستبعاد إمكانية عد معرفته لها [الحكمة] وهو ما يضاد الطبيعة إذ أن "لكل الكمال الإنساني الذي يمكن لطبعه أن يحصله والذي أعد له". إن بين العلم والنقص التام للعلم إنما يوجد "الإعتقاد" أو "الإعتقاد" نظراً لأن من طبيعة الجمهور الإعتقاد. وإن العلوم النظرية تعرض على الجمهور. بالطرق الخطبية والشعرية، وهي طرق تنتج الإعتقاد، الذي له "فائدة الإضافة إلى الفضائل الأخرى الخلقية والفنون العملية" وهي التي يحصلها الجمهور بطبعه. وهو يحمل كذلك بهذين الطريقتين على إنجاز الأفعال الموافقة لتلك الفضائل والفنون. إلى الوجه نفسه نحو أكثر الخصال خيراً. إن الجمهور يحمل (بالطرق الخطبية و الإنفعالية) على أفضل الخصال التي هي في مستطاعه، ولذلك ينبغي حمله بنفس هذين الطريقتين لإنجاز أفعال الفضائل الخلقية والفنون العملية. وينبغي في البداية أن تحصل الفضائل الخلقية والفنون العلمية في النفوس بهذه "الطريق الأولى" - أي الخطبية والشعرية. "أما فيما يخص الفضائل الخلقية والفنون الأخرى" (أي غير الإعتقاد) فـ "الإعتقاد" - باعتبار أن الجمهور بطبعه ميال إليه - "نافع" لأنه "حكمة" تتعلق بالعلوم النظرية - [معرفة] المبدأ الأول والعلة الغائية - وتحصل في نفوس الجمهور عن طريق الأقاويل الخطبية والشعرية، غير أن هذه الطريق الأولى "لا يمكن في الأغلب" سلوكها إلا بالنسبة إلى الذين أدبوا عليها منذ حداثتهم. أما إذا توفر الجمهور على معلمين ورؤساء مهرة، فإنه يستطيع أن يوجه نحو أسمى الخصال أو أن يشجع عليها دون قسر أو حرب. تلك هي الطريق الطبيعية التي يمكن إستخدامها في المدينة الفاضلة التي بينها القول الرشدي وهو ما يفترض غياب كل مقاومة داخلية أو تدخل خارجي. غير أن المسألة التي لم تجد جواباً هنا هي كيفية حصول فضيلة الشجاعة لما كانت الأقاويل الخطبية والشعرية تنحصر في إيجاد الإعتقاد. في حين تبدو غير كافية في ما يخص هذه الفضيلة.

10 - (2) أما طريق القهر أو إعتقاد القسر البدني (ص 26 س 1 وما يليه) في تعليم الجمهور فهي كذلك "طبيعية" - وهي الثانية - فإستخدامها رهين نوع المدينة أو الأمة المعنية. ففي المدينة الفاضلة التي يصفها ابن رشد ينحصر إعتقاد هذه السبيل الثانية في "تعليم ما هو ضروري لتعلم الطاعة، أعني فن الحرب والمهارات الحربية". ورغم إشارة ابن رشد إلى أن إعتقاد القسر ينبغي أن يتضائل في المدينة الفاضلة، فإنه يوافق على أنه يمكن أن يكون ضرورياً في هذا الحال - تعليم فن الحرب والطاعة الحربية - بل هو أكثر جدوى من الحجاج - احتياً في المدينة الفاضلة التي يصفها.

إن لذلك علاقة ما بهدف التربية العسكرية للحفظه وبمدي الحروب التي عليهم خوضها. وهو ما يتجلى في الطريقة التي يعارض بها ابن رشد تصور أفلاطون للمدينة الفاضلة. إن [تلك] التربية العسكرية التي تنمي الشجاعة "ليست مهينة" حسب أفلاطون "لهذا الغرض [يعني الحرب] بل بالأحرى تنتج عن الضرورة"، وبالذات عما هو ضروري

للغايات الذاتية للمدينة الفاضلة وكذلك للدفاع عن النفس أو "للحيلولة دون ما قد يسيء للمدينة من الخارج". أما ابن رشد فيذهب إلى أن للقصر منفعة أخرى تتجاوز تنمية الغايات الذاتية للمدينة الفاضلة أو الدفاع عنها، ألا وهي نشر الحكمة والفضيلة بين الأمم الأخرى : "السيئة منها بالذات"، والتي سيرتها غير إنسانية" وأيضاً هذه التي يصفها ابن رشد، بأنها "معتاصة". ففي الحالة الأولى "لا سبيل لتعليمهم عدا هذه أعني إرغامهم بالحرب على توخي الفضائل" إذ "لا شيء يحصل في حال الأمم المعتاصة دون حرب". فبإنما تعامل مدينة ابن رشد الفاضلة حراسها في ذات الوقت بالإقناع كما بالقصر تماماً مثلما يعامل الأسىاء أبناءهم وخدمهم، وحكام المدن غير الفاضلة شعوبهم. وذلك لأن مدينة فيلسوفنا ينبغي أن تنتهى دائماً لشن حروب توسعية، ولنشر الحكمة والفضيلة بمزاوجه سبل الإقناع بالإرغام ما أمكن بين الأمم "المعتاصة" ويتوخي الإرغام لتنمية الفضيلة ما أمكن بينها، بل ويجعلها حال رعاية إما دائمة وإما إلى أن تصبح أقل "عسراً" وأكثر تقبلاً للحاجة.

إن فضيلة الشجاعة لا تنمى في مدينة ابن رشد الفاضلة منذ البداية لذاتها أو إستعداداً للحروب التي قد تضطر المدينة لخوضها "عند الضرورة" بل إن إفعال فضيلة الشجاعة تعد منذ البداية لفن الحرب و "لا تستكمل نشاطها إذا لم تقترب بفن الحرب". وفي حين يكون من اليسير نسبياً إقناع حفظة مدينة أفلاطون الفاضلة بالإمثال طوعاً لتربية عسكرية تعددهم لشن حروب على كل "المدنيين" (Political humans) أي الجميع باستثناء مواطني المدن الفاضلة الأخرى) وعلى كل الأمم التي لا تتكلم لغتهم أو التي لا تقاسمهم عاداتهم. ولا يحتمل أن يقتنع الحفظة بالبرهنة على الفضيلة إلى درجة التهيب للموت في سبيل خير أمة بعيدة لا يعرفون عنها غير كونها غير فاضلة ومعتاصة وأن سيرتها لا إنسانية. [ولذلك] يمكن إرغامهم على التربية العسكرية وعلى فن الحرب المطلوبين وهو ما يوازي إقتراح أفلاطون إرغام الفيلسوف على العودة إلى الكهف وعلى تصريف شؤون المدينة الفاضلة.

11 - ولا يعتبر ابن رشد [البته] أن إختلافه عن أفلاطون في هذا الشأن أمر هين إبل يرى أنه ليس من جنس الأقوال الجدلية أو الخطبية التي يمكن الإستهانة بها أو إهمالها وتجاهلها دون عناء. ولا هو موقف عملي أو حزم يمكن أن ينسب بيسر إلى أفلاطون بإعتباره إقتضاء العصر. إن إفيلسوف قرطبة يؤكد على ضرورة الدفاع عن رأيه [هو] أولاً. فيبدأ كمسلم بالإصداغ برأيه في تلك الشرائع التي تظهر في شريعتنا كشرائع إنسانية".

ولما كانت جمهورية أفلاطون تجسد مبدئياً، ما يسميه ابن رشد "الشريعة الإنسانية"، فهناك بالتالي، ما دامت تلك التي إقترحها أفلاطون تمثل أفضل الشرائع الإنسانية، إختلاف بين الشريعة الإلهية والشرائع الإنسانية المذكورة. ولكن ابن رشد، وقد تبوأ منزلة المشرع الإنساني، لا يلبث أن ينزل الشريعة التي تنص على أن فضيلة الشجاعة لا تستكمل إلا إذا إجتبعت مع في الحرب، منزلة الشريعة الإنسانية، ولعل ذلك لوعيه بأن سلطة المشرع ليست قوية بما يكفي لإقامة شريعة إنسانية، وليرجع كفته في خلافه مع أفلاطون حول هذا الأمر الجلل، فإنه يستنجد بأرسطو (كما ورد عند الفارابي)، وذلك ليثبت أن الشريعة الإنسانية قديمة وأن الشرائع الإلهية تجري مجرى الشرائع الإنسانية. ثم يتساءل بعد عرض رأي أفلاطون في كتاب الجمهورية عن أساس هذا الرأي : ما الذي يمكن أن يكون قد دفع أفلاطون إلى الإنطلاق مما بينه ابن رشد

[ذاته] من إتفاق الشريعة الإنسانية الحق والشريعة الإلهية؟ [أو] ما الذي منع أفلاطون من الإعتقاد بأن الحرب يمكن أن تكون وسيلة لنشر الحكمة والفضيلة بين الأمم الأخرى. ويشكك ابن رشد في كون مرد ذلك إعتقاد أفلاطون بأن الإغريق كانوا قادرين دون غيرهم على إكتساب الحكمة وأنه لذلك لم تكن هناك جدوى من محاولة إقناع أمم أخرى أو إرغامها على تحصيل الحكمة. ويشير كذلك إلى أن أفلاطون لا بد أنه كان يعتقد أن لاقيمة لأن تشن كلا من المدينة الفاضلة أو الإغريق حربا من أجل تحسين الأمم الأخرى ولجعلها فاضلة أكثر ما يمكن. ويذهب ابن رشد من جهته، إلى أنه يمكن أن يعترف بأن "الإغريق أكثر الأمم إستعداد بالطبع لتقبل الحكمة". ولكنه يبرز، كذلك أن الأفراد المهيئين للحكمة "كثيرا ما يوجدون" بين الأمم المجاورة للإغريق في الأقاليم المعتدلة (الرابع والخامس). وإن ليس بالدرجة التي بين الإغريق. ويبدو أن هذا الأمر يبرر رأي ابن رشد من أنه على المدينة الفاضلة أن تنهياً لاقناع الأمم الأخرى بتأثير سيرتها. وإذا أبت تلك الأمم فيكون عليها خوض حروب هجومية على تلك الأمم المعاندة وذلك لخلق أفضل محيط يمكن الأفراد المهيئين للحكمة لمواصلة تحصيلها ما هينوا له.

ولم يكتف ابن رشد بالإعتراض على أفلاطون في ما يتعلق بمسألة الحرب التي تهدف إلى تنمية الحكمة إبين الأمم الأخرى فحسب بل ويذهب إلى أبعد من ذلك عندما يدلل على أن ما يمكن تسميته بالحرب الحضارية غير الحرب التي تهدف إلى تنمية الحكمة. ويعود من جديد إلى الإقرار بأن الإغريق أكثر الأمم قابلية بطبعهم لتقبل الحكمة. غير أنه يذهب أيضا إلى أن الأمم الأخرى قد تكون أكثر قابلية بطبعها لتقبل فضيلة أدنى [من الحكمة]. ويستدل على ذلك بمثل الأمم المعروفة بحيويتها (Spritedness) وهكذا يحق لنا التساؤل عما إذا كان ينبغي إرغام هذه الأمم وتربيتها على تنمية فضيلة تهينث لها بطبعها. خاصة وأنه يمكنها المساس بامن المدن الفاضلة، وإجبارها على تخصيص أكثر وقت وجهد للتربية العسكرية. إن هذه المدن يمكن [عندئذ] أن تستنفر عساكر أو حفظة مهرة ولكن عن أي قضية سيدافعون وماذا سيحفظون؟ أم أن المدن الفاضلة ستلجأ للأجانب كمرتزقة في الحروب التي ستجبر على خوضها وما أثر ذلك على هيئة تلك المدن وإستقرارها؟. ولا يواصل ابن رشد طرح مثل هذه الأسئلة رغم إقراره بكونها تستأهل "نظرا أعمق" - وبدلا عن ذلك يعود إلى موضوع بحثه ويرى أن "أغلب الأمم (وخاصة تلك التي تعيش في الأقاليم المعتدلة) متهيأة على نحو ما "لتحصل فيهم" الفضائل بما فيها الحكمة "وتقدر"، وهو ما يكفي لإعادة تأسيس مبدأ كون المدينة الفاضلة ينبغي أن تنهياً للإستعانة بالإقناع أو بالقسر أو بهما معا وذلك لدعم إمكانية الحرب الهجومية لإقامة أكثر عدد ممكن من المدن الفاضلة.

وينقض ابن رشد، زيادة على ما سبق، حجة أخرى، لا تنسب إلى أفلاطون ولكنها تبدو كأنها هي أفلاطونية وهي أيضا كما لو أنها كانت موجهة ضد ما إنتهى إليه ابن رشد [ذاته] من كون المدينة الفاضلة ينبغي أن تخوض حروبا خارجية لتركيز ما أمكن من المدن الفاضلة. إن هذه الحجة تقوم على رأي أفلاطون في الجمهورية أن المدينة الفاضلة لا يمكن أن توجد بإعادة تربية سكان مدينة موجودة فعلا وقد بلغوا سن الرشد، ولكن فقط بإقناعهم بضرورة مغادرة المدينة وتسليم أبنائهم للحكام الجدد لتربيتهم. ويشتمل رأي ابن رشد هذا المدن الأجنبية. ويوجي بأنه كان يمكن



أفلاطون [حسب فيلسوف قرطبة] أن يبرهن بأنه لا جدوى من غزو هذه الأمم ومحاولة إعادة تربية الراشدين فيها وتحويلهم إلى مواطني مدينة فاضلة جديدة. وذلك لأن أزمناً تربيتهم تربية مثلى قد ولى. ولن يقتنعوا بالتالي بتسليم أبنائهم للحكام الجدد. ويجب ابن رشد. مفترضا أن موقف أفلاطون (أن الحكام الجدد يستطيعون إقناع الراشدين في مدينته بتسليم أطفالهم لهم) ليس يمكن أن يكون اقتراحا عمليا جديا. وذلك بالذات أن المدينة الفاضلة ينبغي أن ترغب الراشدين من الأمم والمدن على تسليم أطفالهم للحكام الجدد. فإنها ينبغي أن تشن حروبا خارجية. ثم يعود مجددا إلى اهتمامه بهؤلاء. المتهين كليا أو جزئيا لتحصيل فضيلة أخرى غير الحكمة. ويدافع عن الحاجة إلى إعادة تربية البالغين أيضا حتى يتم تحسين قدرهم (= lot) وتحويلهم إلى غرباء. (metics) أو فلاحين مهرة يمكنهم خدمة المدينة الفاضلة. ولا يتوانى ابن رشد عن التفكير في انتشار الحكمة أينما أمكن أو في الرغبة في إقامة أكثر عدد ممكن من المدن الفاضلة أو في نفع تنمية فضائل معينة بين الأمم والأفراد المتهين [لتحصيلها]. إنه لا يقترح إجراءات شديدة إلا متى لم يفلح الإقناع أو القسر في خلق أي قدر من الحكمة أو أي فضيلة أخرى. وعندما يدب اليأس في نفسه [من ذلك].

(\* نقله من الإنجليزية صالح مصباح)

#### الهوامش

1) تقع الإحالات فيما يلي إلى صفحات النص العبري وأسطره حسب طبعة  
Averroes' Commentary On Plato's Republic ed - with., trans; And notes by E.I.J. Rosen-  
thal (cambridge : U.P. 1956).,

أما الترجمة الإنكليزية المستعملة هنا فهي on Plato's Republic Averroes  
trans. With an introd. And notes by Ralph Lerner (Ithaca N.Y. and london: Cornell Uni-  
versity Press 1974).

وقد أخذت بكل المراجعات التي اقترحها لرر للنص العبري. هذا وقد سبق  
نشر القسم الأول [الفقرات 1 - 10 دون هوامشها] من هذه الورقة في ترجمة فرنسية  
انجزها شارل بتوروث في J. Jolivet Multiple Averroes (Paris: Les Belles lettres (ed.) |  
1978), pp91 - 101.

2) تذكر لائحة مؤلفات ابن رشد بالأسكوريال هذا الشرح بإسم جوامع سياسة  
أفلاطون أي أنه يوضع ضمن ما يعرف بالشرح "الأصغر" وقد وردت هذه اللائحة في Er-  
nest Renan Averroes et l'averroisme 2nd ed., (Paris : calmann levy 1861) p 462.

أنظر أيضا جمال الدين العلوي المتن الرشدي الدار البيضاء دار توبقال 1986 ص  
16 - 18 وانظر لاحقا هامش 7.

3) [ج. العلوي] المرجع نفسه ص . 2 - 21 وانظر اللائحة التي يوردها Miguel  
Cruz Hernandez, Abu -I- Walid Ibn Rushd (Averroes) : Vida, obra, pensamiento influen-  
cia (cordoba; Publicaciones del Monte de Piedad y coja de Ahorros de cordaoba, 1986), 57  
ويضع فيها شرح ابن رشد لأفلاطون اعتمادا على الترجمة العبرية ضمن التلاخيص  
ويحدد تاريخ كتابته سنة 590 هـ / 1195م، انظر الهام ص 105 س 4 في ترجمة لرر.

4) انظر ما تبقى من جوامع جمهورية أفلاطون التي وضعها جالينوس الترجمة  
العربية الجوامع جالينوس للطيماوس [ضمن] Galeni compendium timaei Platonis, edited  
1982 by Paul Kraus and Richard waltzer (london: warburg Ins titute, 1951, 34 - 38  
ص 86 - 90).

(5) "فينبغي أن يتخذ المرء أساسا لشرعه ما يشاء، ولكن لا ما يستحيل. ولقد قال أيضا: أنه يجب على المشرع أن ينظر إلى أمرين في وضع شرائعه: إلى البلاد والعباد وكان يجمل أن يضيف: إلى البقاع المجاورة، إذا تحتم على الدولة أن تحيا حياة مدنية [الاحياء عزلة]، إذ يلزمها أن تستعمل في الحرب لا ما يصلح من السلاح في بلادها فقط، ولكن ما يصلح منها أيضا في بلاد أجنبية. وإن أنكر أحد على الفرد وعلى الدولة عيشا نظيرا ذلك العيش، فلا أقل من أن يسلم على كل حالة بأنه يترتب على الدولة أن تلقي رعبها على الإعداء، في إجتياحهم بلادها وفي نوزحهم عنها" [السياسة ترجمة الاب أوغسطينس بربارة البولسي الطبعة الثانية بيروت 1980 ص 66 - 67] وهذا النص المقتطف من "سياسة" أرسطو الذي جاءنا بمثابة تعليق على أمر من المفروض أنه جاء في "نواميس"، لا يشير [في الواقع] إلى شيء قد ورد بوضوح في كتاب النواميس. انظر الهامش الخاص بهذا.

(6) "بما أن أفلاطون كان في بداية هذا الكتاب قد خاض في معنى العدل ونقض المواقف المقبولة عامة حوله في عهده" (ص 47 س 28 - 30) انظر فيما يخص نظام حجج تلخيص ابن رشد لسياسة أفلاطون: Charles E. Butterworth, "Philosophy, Ethics and Virtuous Rule A study of Averroes' Commentary on Plato's Republic", Cairo Papers in social Science, Vol.9. Monograph 1 (Cairo : American University in Cairo Press 1986.

(7) إن الغرض من هذا هو تجريد الحجج العلمية المنسوبة لأفلاطون والتي جاءت في الجمهورية "باطراح الحجج الجدلية" وتناسب هذه الصيغة مع القاعدة التي وقعت مراجعتها في المقدمة "الثانية" للشروح الصغرى على أعمال أرسطو في العلم الطبيعي التي كست بعد أغلب الشروح الوسطى (انظر النص عند العلوي المرجع المذكور ص 161 - 162). "فإن قصدنا في هذا القول أن نعلم إلى كتب أرسطو فنجد منها الأقاويل العلمية التي تقتضي مذهبه... ونحذف ما فيها من مذاهب غيره من القدماء" ثم يضيف "ولنبدا بأول كتاب من كتبه وهو المعروف بالسمع الطبيعي، ونلخص ما في مقالة مقالة من الأقاويل العلمية بعد أن نحذف أيضا منها الأقاويل الجدلية..." وهكذا فإن وجود كلمة تلخيص في الترجمة العبرية (ص 60 س 16) لا يعني بالضرورة أن شرح سياسة أفلاطون من جنس الشرح الأوسط.